721
H57

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/wissenschaftlich00hert

Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme

im dreizehnten Jahrhundert.

Festrede

gehalten in der

öffentlichen Sitzung der K. Akademie der Wissenschaften

am 12. November 1910

von

Georg Frhr. v. Hertling

o. Mitglied der philosophisch-philologischen Klasse.

München 1910.

Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften

in Kommission des G. Franz'schen Verlags (J. Roth).

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

NOV 30 1931

1652

Ein weiter Abstand trennt den Wissenschaftsbetrieb der modernen Welt von dem des abendländischen Mittelalters. Das Interesse der Gegenwart gilt der vor unseren Sinnen ausgebreiteten räumlich-zeitlichen Welt. Sie wollen wir in immer wachsendem Umfange erkennen, die einzelnen Gebilde in ihrer charakteristischen Eigenart wie nach den gegenseitigen Beziehungen der Ähnlichkeit und Verschiedenheit erfassen, in den gleichförmig wiederkehrenden Ereignissen, großen wie kleinen, die Regel des Ablaufs feststellen, in möglichster Vollständigkeit die Bedingungen ausfindig machen, an welche auf Grund einer tatsächlich bestehenden Einrichtung das Naturgeschehen sich gebunden erweist.

Und indem wir diesen Weg gehen, findet das Wort Bacos von Verulam, daß Wissen Macht bedeutet, an jedem Tage neue Bestätigung in unserer glänzenden, vielgestaltigen, alle Zweige des Lebens umfassenden technischen Kultur. Daß sie uns dieses Leben bereichere, verschöne, erleichtere, daß sie uns anleite, die der Natur abgelauschten Gesetze in den Dienst des Tagesbedürfnisses zu stellen, daß sie Mittel erfinde, die Entfernungen zu besiegen, welche dem Verkehr der Völker oder der nutzbaren Verwendung der Naturkräfte im Wege stehen, daß sie allen schädlichen Einflüssen nachspüre, welche die Gesundheit unseres Leibes bedrohen, und uns Waffen in die Hand gebe, ihnen zu wehren, — das erscheint heute vielen, vielleicht den meisten, als die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft und das, was ihren Wert und ihren Ruhm ausmache.

Wie weltentrückt, wie blutlos und schattenhaft erweist sich daneben das Treiben der mittelalterlichen Gelehrten! Die sinnfällige Wirklichkeit scheint sie nicht zu kümmern. Das Ziel ihres Interesses, die Welt ihrer Gedanken liegt weit darüber hinaus, und nicht

durch anschauliche Erfahrung, durch Beobachtung und Experiment wollen sie sich ihrer bemächtigen, sondern allein durch die Kraft des begrifflichen Denkens, des logischen Räsonnements. Dann erinnern wir uns vielleicht, daß der Wert geistiger Bestrebungen nicht einseitig nach dem Ertrag abgemessen werden darf, der daraus für materielle Kultur erwächst, und weiter auch daran, daß exakte Naturerkenntnis nicht das Ganze menschlicher Wissenschaft ausmacht. Aber auch mit diesem doppelten Zugeständnis gelangen wir noch nicht zum Versändnis und zur richtigen Würdigung des mittelalterlichen Geisteslebens. Was den modernen Menschen vor allem fremdartig anmutet, was den Problemstellungen und Lösungsversuchen das charakteristische Gepräge gibt, das ist das traditionelle Element. Die Wissenschaft des christlichen Abendlandes entsteht im engsten Anschlusse an das aus dem römischen Altertum und der Zeit der Kirchenväter überlieferte Material, sie erweitert sich mit der Bereicherung dieses Materials; an seiner Verarbeitung, seiner Ausdeutung und Verwendung bekundet sie ihre wachsende Kraft und Selbstständigkeit.

Ein anderes kommt hinzu. Die mittelalterliche Wissenschaft ist theologisch gerichtet. Ihre Träger sind der überwiegenden Mehrzahl nach Kleriker, ihr Ziel ist der Nachweis, daß zwischen Wissen und Glauben, zwischen den Forderungen der Vernunft und der von der Kirche verkündeten Offenbarungslehre Übereinstimmung besteht. Der überlieferte Stoff wird in das System der Kirchenlehre eingegliedert, in seinem Sinne ausgelegt und umgedeutet. Die harmonisierende Tendenz begnügt sich nicht damit, jene Übereinstimmung nur als das letzte Ergebnis eines umfassenden Assimilierungsprozesses zu verkünden. Schritt für Schritt, an jedem einzelnen Punkte will sie sich geltend machen. Insbesondere aber gilt es, die autoritativen Aussprüche, auf die man sich in den Schulen zu berufen pflegte, als untereinander in völligem Einklange stehend nachzuweisen,

Die scholastische Methode des Lehrens wie der schriftstellerischen Darlegung ist dadurch bedingt. Abälards Sic et non, eine Gegen-

überstellung einander scheinbar widerstreitender Väterstellen, unter Hinzufügung von Regeln, nach denen die Auflösung der Widersprüche zu geschehen hat, ist von maßgebendem Einflusse auf die Folgezeit gewesen[1]. In seiner ausgebildeten Gestalt verlangt das Schema zuerst die genau formulierte Frage, gewöhnlich auf ja oder nein gestellt. Dann folgen Einwürfe gegen die demnächst zu vertretende Meinung, auf Autoritäten gestützt, welche ihr zu widerstreiten scheinen, hierauf die Beantwortung der gestellten Frage im Sinne dieser Meinung in mehr oder minder ausführlicher dialektischer Begründung und wiederum auf Autoritäten gestützt, und zuletzt die Auflösung der an die Spitze gestellten Objektionen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß die als auctoritates dienenden Zitate aus geistlichen oder weltlichen Autoren den mittelalterlichen Gelehrten in der Regel nur in Florilegien und Sentenzensammlungen zu Gebote standen, wo sie aus dem Zusammenhange gelöst aneinander gereiht waren. Und gar manches darunter hatte durch den Gebrauch in der Schule die Schärfe seiner ursprünglichen Prägung eingebüßt.

Man hat die großen Summen und die Quaestiones disputatae der Scholastiker mit den gotischen Domen verglichen und in den Einwendungen und Lösungen, den Distinktionen und kunstgerecht formulierten Beweisen ein Gegenstück zu all den Pfeilern und Bögen und Giebeln und mannigfachen Zierat erblickt, welche den gesetzlich geregelten Reichtum jener Bauwerke ausmachen. Aber auch ein anderer Vergleich läßt sich heranziehen, der vielleicht dem modernen Leser scholastischer Lehrschriften, zumal dem Neuling, näher liegt. Man könnte an eine Dornhecke denken, durch die sich hindurcharbeiten muß, wer in die Gedankenwelt des Mittelalters eindringen will.

Lasse man sich nicht abschrecken! Ist erst die ungewohnte Außenseite überwunden, hat man gelernt, zwischen der geschichtlich bedingten Form und dem gedanklichen Inhalte zu scheiden, den sie im tiefsten Innern einschließt, so wird man gewahren, daß die menschliche Vernunft zu allen Zeiten die gleiche war, von gleichen Fragen bewegt oder gequält, immer wieder gleiche Wege wandelnd, von

B
721
H57

denen die einen zu gesicherten Ruhepunkten leiten, die niemals aufgegeben werden sollten, selbst wenn sie eine abschließende Befriedigung nicht bieten, andere aussichtslos und hoffnungslos von Irrtum zu Irrtum führen. Gelingt es, die Probleme mit denen die Philosophen des Mittelalters rangen, in unsere Sprache zu übersetzen, dann reden sie auch wieder zu uns, wir verstehen die gewaltige geistige Arbeit, die auf ihre Lösung verwandt wurde, und müssen bekennen, daß sie keine verlorene war.

In der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts erreichte die Scholastik ihren Höhepunkt. Es war unrichtig, den bedeutsamen Aufschwung, welcher das Zeitalter eines Albert und Thomas von dem Anselms und Abälards trennt, ausschließlich auf die Bereicherung des Materials zurückzuführen, welche dem Abendlande durch die Vermittelung der Araber über Spanien her zukam. Zeigen doch die europäischen Völker seit dem Ausgange des zwölften Jahrhunderts auf allen Gebieten eine gesteigerte Lebensbetätigung. Der gesteigerte Wissenschaftsbetrieb ist nur ein besonderes Moment innerhalb der Gesamtbewegung. Wohl aber war es bei dem Gange, den die wissenschaftliche Entwickelung von Anfang an genommen hatte, von größter Bedeutung, daß der vermehrte Eifer und die erstarkte geistige Kraft sich einem nach Inhalt und Umfang bereicherten Materiale gegenüber fand.

Längst war man in der Logik bei Aristoteles in die Schule gegangen. Seit den letzten Jahrzehnten des abgelaufenen Jahrhunderts besaß man in lateinischen Übersetzungen seine sämtlichen hierher gehörigen Schriften, insbesondere die wichtigsten Bestandteile des Organon, die beiden Analytiken. Darüber hinaus gab es eine Tradition, welche, hauptsächlich durch die Schriften des Boethius getragen, in die Schule des großen griechischen Philosophen zurückreichte. Aus ihr war man längst gewohnt, einzelne Bestandteile, Begriffe und Ausdrucksformen, zu entlehnen. Aber der eigentliche Führer war nicht Aristoteles, sondern Augustin. Ihm folgte man nicht nur, wo es sich um theologische Gegenstände handelte, sondern auch in meta-

physischen, psychologischen, erkenntnistheoretischen Fragen. Man lebte von seinem Geiste und bewegte sich in seiner einen christlich modifizierten Platonismus darstellenden Denkweise. Jetzt erst wurde Aristoteles sein Rivale. In der rasch aufgeblühten Kultur der Araber bildet eine phantastische, auf Aristoteles aufgebaute, aber von neuplatonischen Elementen durchsetzte Spekulation einen fremdartigen Bestandteil. Mit den Arabern waren ihre Übersetzungen der aristotelischen Schriften nach Spanien gekommen. Dort, in Toledo, wurden sie seit der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts ins Lateinische übertragen. In dieser Gestalt zuerst lernte das Abendland die Metaphysik und die Bücher naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Inhalts kennen. Sie machten den wertvollsten Teil des neuen Materiales aus, aber nicht das Ganze. Denn gleichzeitig erhielt man auch Übersetzungen von den Schriften der arabischen Philosophen und Erklärer des Aristoteles, des Alkendi und Alfarabi, des Avicenna und Averroes, sowie der Juden Avencebrol und Moses Maimonides. Kein Wunder, daß man sich in dem kaum zu übersehenden Besitzzuwachs nicht sogleich zurecht zu finden vermochte und insbesondere nicht zu scheiden wußte zwischen solchem, was Aristoteles selbst angehörte, und dem, was die Ausleger, was namentlich der eine, den man schlechtweg den Kommentator nannte, was Averroes daraus gemacht hatte. Erleichtert wurde das Verständnis, als seit dem zweiten Drittel des dreizehnten Jahrhunderts neue, direkt aus dem griechischen Urtext geflossene Übersetzungen Verbreitung fanden.

Das Zentrum des geistigen Lebens war Paris, wo sich um die Jahrhundertwende Lehrer der vier Disziplinen, Theologen, Dekretisten, Mediziner und Artisten, zur universitas magistrorum zusammengeschlossen hatten. Hier strömten aus allen Ländern lernbegierige Jünglinge und Männer zusammen, hier lehrten die berühmten Meister, hier disputierte man vor einer großen Korona über alle Fragen, welche der Entwickelungsgang der Scholastik aufwarf, hier, mehr als an irgend einem anderen Orte, galt es zu dem neuen Lernstoffe Stellung

zu nehmen. Wie bekannt, geschah dies auch alsbald, aber in völlig ablehnendem Sinne. Ein bischöfliches Verbot vom Jahre 1210 untersagte unter Strafe der Exkommunikation seine Verwendnung, ebenso fünf Jahre später die von dem päpstlichen Legaten erlassene Studienordnung. Genannt werden die naturphilosophischen Schriften und die Metaphysik, dazu die Kommentare, ohne Zweifel die der arabischen Ausleger, vor allem des Averroes. Sie sollen zu Paris weder in öffentlichen noch in privaten Vorlesungen erläutert werden[2].

Der Umstand, daß der Erlaß des Bischofs, welcher das Verbot enthält, in erster Linie gegen die Häretiker Amalrich von Bene und David von Dinant gerichtet war, deutet darauf, daß man von der Beschäftigung mit Aristoteles eine Verdunkelung der kirchlichen Lehre befürchtete. So verstand es auch Roger Bacon, der ein Menschenalter später in Paris weilte. Er spricht ausdrücklich von einer Verdammung der aristotelischen Naturphilosophie und Metaphysik[3]. Andererseits darf aber auch die Tragweite des Verbots nicht überschätzt werden. Den einzelnen wird nicht verwehrt, sich mit dem Inhalt jener Schriften bekannt zu machen. Daß dies tatsächlich in weiten Kreisen geschah, wird durch die Erscheinungen der Folgezeit sichergestellt. Wichtiger noch ist, daß man sich anderwärts an jenes Verbot überhaupt nicht gebunden erachtete. Gegen Ende des Jahres 1229 richteten die Magister von Toulouse ein Sendschreiben an alle Hochschulen, worin sie zum Besuch ihrer neubegründeten Universität einluden und unter den Vorzügen derselben neben der Fruchtbarkeit des Landes und den billigen Lebensmitteln auch das anführten, daß die in Paris verbotenen libri naturales des Aristoteles dort vorgetragen würden, und so einem jeden der Weg zu den Tiefen der Naturerkenntnis offenstehe[4]. Für Paris dagegen schärfte Papst Gregor IX. am 13. April 1231 das Verbot abermals ein. Jedoch mit einem Vorbehalte. Die aus bestimmtem Grunde verbotenen naturphilosophischen Bücher sollten so lange nicht im Unterricht verwertet werden, bis sie geprüft und von jedem Verdacht des Irrtums gereinigt worden seien. Daß die Vorschrift auch keineswegs

allgemeine Nachachtung gefunden hatte, beweist ein zweites Schreiben des Papstes vom 20. April, worin er dem Abt von St. Viktor und dem Prior der Predigermönche Vollmacht erteilt, Magister und Scholare, welche der angedrohten Strafe verfallen waren, davon loszusprechen. In einem dritten Schreiben endlich vom 23. des gleichen Monats beauftragt der Papst drei Magister der Pariser Universität, die vorbehaltene Prüfung der Bücher vorzunehmen[5]. Der Auftrag kam nicht zur Ausführung, und eine förmliche Zurücknahme des Verbots hat niemals stattgefunden. Wirksam aber scheint es von da ab nicht mehr gewesen zu sein. In den Statuten vom 19. März 1255, durch welche die Artistenfakultät ihren Lehrplan festlegte, werden die verpönten Schriften des Aristoteles ausdrücklich unter denen aufgeführt, welche an der Universität interpretiert werden sollten[6]. Wie ein Anachronismus muß es daher anmuten, wenn das ursprüngliche Verbot im Jahre 1263 nochmals durch Urban IV. eingeschärft wurde[7].

Man wird nicht fehlgehen, wenn man das wechselnde Schicksal der aristotelischen Schriften mit den verschiedenen und gegeneinandergehenden Strömungen an der Pariser Universität in Verbindung bringt. Zu allen Zeiten haben sich die Vertreter einer altüberlieferten Denkweise dem Aufkommen neuer Richtungen entgegengestellt. Die Macht der Gewohnheit, die Scheu vor dem Fremden und die Unlust, sich in gesteigerter geistiger Arbeit mit ihm auseinander zu setzen, wirken zusammen und kleiden sich dabei je nach Zeit und Umständen in verschiedene Formen. Von Aristoteles besaß man vorerst nur eine mangelhafte und ungenaue Kenntnis. Einzelne Lehrbestimmungen, wie die von der Ewigkeit der Welt, widersprachen offenkundig dem christlichen Dogma. Noch mehr galt dies von dem Aristotelismus der arabischen Philosophen. Warum also den altgewohnten sicheren Weg verlassen und sich der Gefahr unheilvollen Irrtums aussetzen? Es ist sehr wohl zu verstehen, wenn die Theologen der Pariser Universität das neu orientierte wissenschaftliche Interesse mit Mißtrauen verfolgten und den Versuch unternahmen,

ihm mit obrigkeitlichen Verboten in den Weg zu treten. Die Vermutung liegt nahe und wird durch spätere Vorkommnisse unterstützt, daß auch das wiederholte Eingreifen der römischen Kurie auf das Betreiben der dem Alten anhängenden Pariser Kreise zurückzuführen ist. Aber die Bewegung war nicht aufzuhalten. Hochangesehene Männer, Leuchten der kirchlichen Wissenschaft waren inzwischen zu der Überzeugung gelangt und bemühten sich, den Nachweis zu erbringen, daß gerade umgekehrt die aristotelischen Bestimmungen, richtig verstanden, als das geeignetste Hilfsmittel einer konsequent durchgeführten systematischen Ausgestaltung dieser Wissenschaft anzusehen seien. In ihnen stellte sich dem Konservativismus der Pariser Universitätslehrer eine fortschrittliche Richtung entgegen, und dem bisher allein herrschenden Augustinismus gegenüber drang der neue christlich modifizierte Aristotelismus siegreich vor. Die hierin begründeten Gegensätze aber wurden noch durch äußere Parteibildungen verstärkt und verfestigt.

Man weiß, welch heftiger Kampf um die Mitte des Jahrhunderts zwischen den Universitätslehrern aus dem Weltklerus und den Bettelorden entbrannte[8], von denen die Franziskaner seit 1231 eine, die früher gekommenen Dominikaner sogar zwei Lehrkanzeln in der theologischen Fakultät erlangt hatten[9]. Der Dominikanerorden war in der Folgezeit der vornehmste Träger des Aristotelismus, während die Franziskaner, seitdem Alexander von Hales auf der Höhe seines Ruhmes sich ihnen angeschlossen hatte, auf die alte Richtung eingeschworen waren. Der Gegensatz zwischen Augustinismus und Aristotelismus macht einen der bedeutsamsten Züge im Bilde der Hochscholastik aus[10]. Seine eigentliche Zuspitzung gewinnt er in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. Thomas von Aquin steht im Mittelpunkt des Kampfes, er ist der große Neuerer[11], gegen den die Anhänger des Alten offen oder versteckt ihre Pfeile richten. Aber nicht nur den Vertretern des Augustinismus gegenüber mußten die christlichen Aristoteliker ihre Lehrsätze verteidigen. Die Beschäftigung mit dem neuen Material hatte in der Stille noch eine andere

Richtung aufkommen lassen, welche den Befürchtungen der kirchlichen Behörden eine nachträgliche Rechtfertigung gab, den lateinischen Averroismus.

Die erste Spur seines Vorhandenseins findet sich in des Albertus Magnus Schrift über die Einheit des Intellekts vom Jahre 1256[12]. Albert hielt sich damals mit seinem Schüler Thomas in Anagni auf, um dort vor der päpstlichen Kurie die Sache der Bettelorden gegen Wilhelm von St. Amour und die Pariser Universitätslehrer zu führen. Wenn er sich gleichzeitig veranlaßt sah, gegen eine Lehre der Averroisten aufzutreten, so muß diese doch wohl schon im christlichen Abendlande, möglicherweise in Italien, Anhänger gehabt haben. Demnächst finden wir ihre Vertreter innerhalb der Pariser Artistenfakultät. Das erste urkundliche Zeugnis ist die Verurteilung von dreizehn, zweifellos dem averroistischen Gedankenkreise angehörigen Sätzen durch den Bischof von Paris Stephan Tempier am 10. Dezember 1270[13]. Einige Jahre später, am 7. März 1277, erfolgte eine zweite Verurteilung, die sich auf eine weit größere Anzahl von Sätzen, im ganzen zweihunderteinundzwanzig, erstreckt. Und jetzt erfahren wir auch die Namen der Männer, welche an erster Stelle damit getroffen werden sollten, es sind Siger von Brabant und Boetius der Dacier[14].

Die Persönlichkeit des letzteren ist auch heute noch mehr oder minder in Dunkel gehüllt, über Sigers Lebensumstände und die von ihm eingeschlagene Richtung sind wir dagegen durch Forschungen der neuesten Zeit, die auch seine wichtigsten Schriften ans Licht gezogen haben, hinreichend unterrichtet[15]. Ein berühmter Lehrer der Artistenfakultät, veranlaßte er als das Haupt der Averroistenpartei innerhalb derselben so tiefgreifende Mißhelligkeiten, daß die Vorlesungen längere Zeit ausgesetzt werden mußten. Gegen ihn schrieb Thomas im Jahre 1270 die Schrift De unitate intellectus. Wie Dante dazugekommen ist, ihn im zehnten Gesange des Paradiso mit hohem Lobe unter den Leuchten der kirchlichen Wissenschaft aufzuführen, wird wohl immer ein Rätsel bleiben.

Denn daß er als der eigentliche Vertreter des lateinischen Averroismus gelten muß, kann heute nicht mehr zweifelhaft sein. Er selbst will ja freilich nur den wahren Sinn des aristotelischen Textes feststellen, der von Albert und Thomas falsch ausgelegt werde. Was aber nach seiner Meinung Aristoteles wirklich lehrt, das ist ihm gleichbedeutend mit dem, was die Vernunft fordert. Widerspricht es der kirchlichen Lehre, so wird Siger nicht müde, seine Orthodoxie zu beteuern. Denn etwas anderes seien die Meinungen der Philosophen, etwas anderes der Glaube. So wird er, wenn auch vielleicht ohne deutliches Bewußtsein, ein Vorläufer der von den Averroisten einer späteren Periode ausdrücklich proklamierten Lehre von der zweifachen Wahrheit.

Französische Forscher hatten geglaubt, einen zweiten Herd des lateinischen Averroismus in der älteren Franziskanerschule finden zu sollen[16]. Mit Unrecht, denn auch Roger Bacon, auf den man sich hauptsächlich bezieht, folgt, wenn überhaupt von arabischen Einflüssen die Rede sein kann, vielmehr dem Avicenna[17]. Ein anderes aber läßt sich sagen. In der arabischen Philosophie bis zu Averroes herab sind die aristotelischen Bestimmungen von neuplatonischer Denkweise getragen und in sie umgesetzt. Die Emanationslehre Plotins, die nur das überweltliche Eine, den Nus und die Seele kennt, ist, wie schon bei den griechischen Neuplatonikern der späteren Zeit, zu einem reich gegliederten System entwickelt. Als letzte in der Reihe der von dem höchsten Wesen, der obersten Ursache ausgegangenen Intelligenzen erscheint der wirkende Verstand des Aristoteles. Auf neuplatonischem Grunde aber steht ebenso der einflußreichste Lehrer des christlichen Abendlandes, Augustin. Daher die starke neuplatonische Unterströmung, welche durch die Entwickelung der Scholastik hindurch geht und über die sich erst Thomas vollkommen erhebt, während Albertus ihr noch unterlag. Für Thomas und seine Schule ist deshalb auch Averroes „kein Peripatetiker, sondern der Verderber der peripatetischen Philosophie“[18], während der Augustinismus, dem die Franziskanerschule huldigte, mit dem Averroismus

durch eine gemeinsame letzte Wurzel verbunden war. Die Zeitgenossen hatten freilich keinen Blick für diese geschichtlichen Zusammenhänge. So konnten die Gegner des Thomas die scharfe Grenzlinie übersehen, welche den von ihm vertretenen Aristotelismus von dem der Averroisten schied.

Unter den zweihunderteinundzwanzig Sätzen, welche Stephan Tempier am 7. März 1277 verurteilte, sind einige, als deren Verfechter Thomas bekannt war[19]. Der Widerstand der Universitätslehrer gegen die Neuerung kommt darin zum Ausdruck. Sie wollen nicht über den Standpunkt hinausgehen, den Wilhelm von Auvergne und Alexander von Hales in der ersten Hälfte des Jahrhunderts begründet hatten. Beide haben Kenntnis von dem bereicherten Material und geben ihm in ihren Schriften eine dekorative Verwendung. Aber zum vollen Verständnis sind sie nicht gelangt und noch weniger gewähren sie der anders gerichteten Denkweise des Stagiriten einen bestimmenden Einfluß auf die ihre, im herkömmlichen Augustinismus sich bewegende. Die Sonderung zwischen dem eigenen Besitztum des Aristoteles und den Zutaten der Araber ist noch nicht durchgeführt. Den gleichen Standpunkt nimmt in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts Heinrich von Gent ein, der zu den heftigsten Gegnern der Bettelorden gehörte. Daß es auch der der Franziskanerschule war, ist schon gesagt worden. Aber selbst die Dominikaner folgten zu Anfang nur zaghaft ihrem berühmten Ordensgenossen. Die Opposition hatte schon bei seinen Lebzeiten eingesetzt, doch scheint die Achtung vor der Persönlichkeit ihr Schranken gezogen zu haben. Anders nach seinem im Jahre 1274 erfolgten Tode. Einer alten Angabe zufolge hätte noch Albert kurz vor seinem Ende Veranlassung genommen, in Paris, wohin er, seine hohen Jahre nicht scheuend, gereist wäre, mit dem Gewichte seines Ansehens für die Rechtgläubigkeit seines ihm vorausgegangenen Schülers einzutreten.

Aber der eigentliche Sitz der Gegner war nicht dort, sondern in England. Der Erzbischof von Canterbury, Robert Kilwardby, der, selbst dem Dominikanerorden angehörend, in Paris unter der Vor-

herrschaft der alten Schulmeinungen seine Studien gemacht und dieselben auch in eigenen Schriften vertreten hatte, dann mehrere Jahre an der Universität in Oxford lehrte, verurteilte wenige Tage, nachdem in Paris die Sentenz des Bischofs Tempier ergangen war, und möglicherweise im Zusammenhange mit dessen Vorgehen, am 18. März 1277 dreißig Sätze, darunter solche, die für Thomas und seine Schule bezeichnend waren[20].

Nach der Seite des Ordens hin kam die Verurteilung zu spät, denn hier war inzwischen die Autorität des Aquinaten gewachsen. Ein im Juni 1278 in Mailand abgehaltenes Generalkapitel schickte zwei mit allen Vollmachten ausgerüstete Visitatoren nach Oxford, um die daselbst im Kreise der eigenen Familie laut gewordene Opposition zum Schweigen zu bringen[21]. Im folgenden Jahre schrieb das Generalkapitel zu Paris dem gesamten Orden vor, solidarisch für die Ehre des berühmten Mitgliedes einzutreten. In dem gleichen Sinne äußern sich eine Reihe späterer Kapitel[22]. Von jetzt ab war die von Thomas inaugurierte Neuerung die Doktrin des Dominikanerordens. Daran vermochte auch der von Robert Kilwardbys Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Canterbury, dem Franziskaner Johann Peckham, neuerdings aufgenommene Kampf nichts zu ändern[23]. Sein Versuch, die römische Kurie zum Einschreiten zu bestimmen, hatte keinen Erfolg. Aber der Gegensatz zwischen der Schule der Dominikaner und der dem Alten anhängenden Franziskanerschule war damit besiegelt und durchzieht die weitere Geschichte der Scholastik.

Die skizzierten Vorgänge verstärken nochmals den fremdartigen Eindruck, den uns heute der Wissenschaftsbetrieb des Mittelalters erweckt. Korporationen treffen durch ihre Beschlüsse die Entscheidung in Fragen der abstraktesten Theorie. Die Stellungnahme zu wissenschaftlichen Problemen wird zum Feldgeschrei feindlicher Heerlager, in denen sich in wechselnder Gruppierung Weltklerus und Bettelmönche, Dominikaner und Franziskaner, Albertisten und Averroisten zusammenfinden. Gehört dies alles zu der früher besprochenen Außen-

seite, zu dem geschichtlich Bedingten, so fragt es sich nunmehr, welches Verständnis wir den Problemen entgegenbringen können, um welche zuletzt der Streit sich drehte.

In einem Briefe an den Bischof von Lincoln vom 1. Juni 1285 hebt der schon genannte Johann Peckham drei Punkte hervor, an denen die Überlieferung, Augustins von den Neuerern, wie er sagt, entkräftet und zerstört werde. Es ist die Lehre von den ewigen Wahrheitsnormen und dem unveränderlichen Lichte, von den Vermögen der Seele und von den Samengründen der Dinge[24].

Von diesen drei Punkten scheint der zweite unserem Verständnisse ohne weiteres geläufig zu sein, aber die knappe Zusammenfassung ist an dieser Stelle ungenau und irreführend. Es handelt sich nicht um die Aufzählung unterschiedener Gruppen seelischer Vorgänge; was hier gemeint ist, wird anderwärts als die Lehre von der Einheit der Wesensform bezeichnet. Es ist ein metaphysisches Problem, oder vielmehr eine Vielheit von Problemen, das Prinzip des Lebens, das Verhältnis von Seele und Leib, die Einheit der menschlichen Persönlichkeit und der seelischen Lebensbetätigung. Die zuletzt genannten Samengründe der Dinge sind die *λόγοι σπερματικοί* der Stoa, aber so, wie Augustinus sie verstand, als die von Gott bei der Schöpfung in die Dinge hineingelegten, in vorbestimmter Zielstrebigkeit wirkenden Kräfte. Die Diskussion darüber aber geht alsbald über die geschichtlich bedingte Fassung hinaus und erörtert ganz allgemein die letzten Gründe des Werdens in der Natur. Versuchen wir endlich das an erster Stelle Gemeinte in unserer Sprache auszudrücken, so werden wir sagen: der Gegensatz zwischen Augustinismus und Aristotelismus betraf das apriorische Element in unserer Erkenntnis.

Frühzeitig war der griechischen Philosophie die Einsicht aufgegangen, daß die Summe der Sinneswahrnehmungen nicht das Ganze unseres Erkennens ausmache, sondern darüber hinausliegend, davon verschieden, ja vielleicht im Gegensatze dazu stehend, ein engerer oder weiterer Umfang geltender Wahrheiten angenommen

werden müsse. Aus solcher Überzeugung heraus, wenn auch ohne die Fähigkeit, ja selbst ohne das Bedürfnis, sie zu begründen, verkünden Ionier und Eleaten ihre wahre Lehre im Gegensatze zu den trügerischen Meinungen der Menge. Die Pythagoreer dagegen waren zu jener Einsicht gekommen durch ihre Beschäftigung mit der Mathematik — Zahlenverhältnisse haben Gültigkeit auch wo sie über die Tragweite unmittelbarer Sinneswahrnehmung hinausreichen —, und in realistischer Ausprägung des so Gefundenen behaupten sie, mehr als Wasser oder Luft oder Feuer mache Zahl das Wesen der Dinge aus". Plato endlich scheidet zuerst mit deutlichem Bewußtsein die höhere Erkenntnis der Vernunft von der der Sinne, indem er sie zugleich auf spezifisch verschiedene Gegenstände verweist, dort die übersinnliche Welt der ewigen Ideen, hier die sichtbare Welt des steten Werdens und Vergehens. Ein Wissen aber gibt es nur von der ersteren, denn das Merkmal der Wahrheit ist Unveränderlichkeit.

Ein Ziel war damit aufgewiesen, aber der Weg nicht gezeigt, auf dem wir dorthin gelangen. Und dem Reiche der Wirklichkeit, in dem wir leben und handeln, stand die Welt der Wahrheit fremd und unnahbar gegenüber. Nur in Bildern und Gleichnissen, nur in mythischer Form, wußte Plato in der einen wie in der anderen Richtung die trennenden Abstände zu überbrücken. Anders Aristoteles. Er hat den Glauben an ewig geltende Wahrheiten nicht aufgegeben, denn das Wissen, wie auch er es versteht, schließt die Einsicht in einen notwendigen, nicht bloß faktischen Sachverhalt ein. Aber sein Blick ruht auf der wirklichen Welt. Nicht hoch hinausgehoben über die Dinge, sondern in und aus den Dingen will er die Wahrheit erkennen. Die Erfahrung ist die Grundlage des Wissens. Wir erfassen die ewigen Wesenheiten der Dinge nur in und mit den Sinnenbildern. Philosoph und Naturforscher zugleich setzt er dem überfliegenden Apriorismus Platos einen energisch betonten Empirismus entgegen.

In dem Entwickelungsgange der mittelalterlichen Spekulation spielt das empiristische Prinzip keine Rolle. Man lernte aus Büchern

und die Vorlagen, denen man Fragestellungen und Lösungen entnahm, waren mehr oder minder von platonischem oder vielmehr neuplatonischem Geiste erfüllt. Für Augustin war die Bekanntschaft mit neuplatonischen Schriften zu einem Ereignis seines inneren Lebens geworden. Durch sie war er zur Anerkennung einer übersinnlichen Welt gelangt. Bei ihm fanden die Scholastiker tiefsinnige Aussprüche über eine einzige höchste und allumfassende Wahrheit, von der alle Einzelerkenntnisse nur besondere Strahlen sind; von dem göttlichen Licht, das in unseren Geist hineinscheint, so daß wir in ihm die Wahrheit erkennen; von höchsten Normen des Wahren und Guten, von denen alles richtige Urteilen und Werten abhängt. Nicht durch die Sinne werden sie uns mitgeteilt, denn diese könnten niemals ihre Allgemeingültigkeit verbürgen, wir finden sie, wenn wir in uns selbst einkehren, in den unergründlichen Tiefen unseres eigenen Innern. In der Erkenntnis der übersinnlichen Wahrheiten treten wir mit Gott in Verbindung. Auch die geschaffenen Dinge erkennen wir in den ewigen Ideen[26].

Es ist der Apriorismus in theologischer Form. Was wir im Gesamtbereich unseres Vorstellens und Erkennens vorfinden, ausgezeichnet durch die Merkmale der Allgemeingültigkeit, der Unveränderlichkeit und Notwendigkeit, das können wir nicht der sinnlichen Erfahrung verdanken, aber es wird auch nicht auf eine nicht weiter zu erörternde Organisation unserer Vernunft zurückgeführt, sondern auf Gott, die Quelle alles Lichts und aller Wahrheit. Diesem augustinischen Apriorismus huldigen Heinrich von Gent und die übrigen Vertreter der älteren Denkweise unter den Universitätslehrern, nicht minder die Anhänger der Franziskanerschule, die sich um die Autorität eines Alexander von Hales und Bonaventura scharen.

Im engsten Anschlusse an den letzteren fragt Matthäus von Aquasparta nach dem Grunde, auf dem die unveränderlichen und allgemeingültigen Wahrheiten beruhen, wie sie beispielsweise die einfachen, unmittelbar einleuchtenden mathematischen Sätze darstellen. Der Grund liegt nicht in den Dingen, denn jene Wahrheiten bleiben gültig, auch

wenn die Dinge untergehen, auch nicht in dem menschlichen Intellekt, der wandelbar ist, wie alles Geschaffene. Nur in Gott können sie ihren Grund haben, „dem ewigen Vorbild alles Seienden und Gedachten, Gott, in welchem aller veränderlichen Dinge unveränderliche Urgründe und aller wandelbaren Dinge unwandelbare Ideen sind“[27].

Auch die christlichen Aristoteliker sind nicht gewillt, ein solches höchstes Besitztum des menschlichen Geistes preiszugeben. Aber den Spuren ihres Meisters folgend, wollen sie der Erfahrung ihr Recht wahren und den inhaltlichen Zusammenhang der Intellektualerkenntnis mit der sinnlichen aufrecht erhalten. Freilich, wo Aristoteles im dritten Buche von der Seele hierauf zu reden kommt, zieht er seine ohnehin knappe Darstellungsweise in kurze Rätselworte zusammen. Bestimmt spricht er es aus, daß wir nur denken können in Anlehnung an die Sinnenbilder und daß wir in diesen, in den Phantasmen, die Wesensbegriffe erfassen. Und auch das läßt sich als seine Meinung feststellen, daß die vernünftige Seele durch eigene Kraft diese Begriffe erkennt, aus denen sie alsdann deduktiv alle weitere Erkenntnis ableitet. Auf diese fragmentarischen Bestimmungen gründet sich, was Albert und Thomas über die Aufgabe des wirkenden Verstandes dem aristotelischen Texte entnahmen. Er ist eine der Seele selbst innewohnende aktive Kraft, durch die sie die Sinnenbilder erst intelligibel macht und in eine höhere, geistige Sphäre erhebt, damit sie rückwirkend das Denkvermögen bestimmen können, und dieses nun die intellektuale Vorstellung in sich aufnimmt, zum aktuell denkenden Verstande wird[28].

Die künstliche Konstruktion kann eine abschließende Lösung nicht bringen, aber sie bezeichnet die Richtung, in der sie immer wieder gesucht werden muß. Die Verwendung des aristotelischen Schemas von Potenz und Akt, welche die Konstruktion in unseren Augen unnütz beschwert, kann dabei auf sich beruhen. Daß mit der einmaligen Darbietung eines Sinnenbildes das Geschäft der Erfahrung nicht abgeschlossen ist, leuchtet ohne weiteres ein. Welche Fülle vielgestaltiger Aufgaben daselbe umschließt, hat uns die Ge-

schichte der induktiven Forschung gelehrt. Aber nicht das ist das Entscheidende. Der theologische Apriorismus führt, konsequent durchgedacht, zum Theognostizismus. Sollen wir alles in den ewigen Wahrheitsnormen, den göttlichen Ideen, erkennen, so besagt dies zuletzt, daß wir Gott unmittelbar und in ihm alles andere erfassen. Aber wie Augustin selbst, so scheuen auch die Vertreter der augustinischen Richtung im Mittelalter vor einer solchen Behauptung zurück und kommen eben darum über unklare Vorstellungen und schillernde Bilder nicht hinaus. Der Apriorismus Kants weiß nur von inhaltslosen Formen, durch die wir in einen fremden Stoff systematische Ordnung bringen müssen. Der spekulative Idealismus seiner nächsten Nachfolger hat uns endgültig davon überzeugt, daß gesetzmäßig fortschreitende Vernunfttätigkeit allein niemals einen wirklichen Inhalt des Bewußtseins hervorbringen kann. Nur aus dem Zusammenwirken zweier Faktoren, der Vernunft und der Erfahrung, erwächst uns das Wissen. Nirgends besteht es in einem bloßen durch die Sinne vermittelten Aufnehmen von außen. Schon in seinen einfachsten Bestandteilen zeigt es sich durchzogen und getragen vom selbsttätigen Denken, dazu veranlagt und dazu hingeordnet, den denkbaren Inhalt des Seienden nachbildend zu ergreifen. Dies durch eindringende Analyse im einzelnen festzustellen, ist die immer wieder sich aufdrängende Aufgabe. Es in Bezug auf den Ursprung der Begriffe grundsätzlich ausgesprochen zu haben, bleibt das Verdienst des großen griechischen Philosophen, dem kein Abbruch dadurch geschieht, daß er nicht sofort auch schon die sämtlichen psychologischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen ins Auge gefaßt oder gar gelöst hat, welche damit aufgeworfen werden. Wenn Thomas und seine Anhänger den Grundgedanken des Aristoteles erneuerten und in ihrer Weise zu einer konsequent durchgeführten Theorie zu entwickeln bemüht waren, so bedeutete dies gegenüber dem in neuplatonischen Bahnen sich bewegenden Augustinismus einen zweifellosen Fortschritt.

Nur muß man nicht erwarten, daß sie den von ihnen einge-

nommenen Standpunkt nun in ausdrücklichem Gegensatz gegen die Autorität des großen lateinischen Kirchenvaters und in historisch-kritischer Würdigung desselben zur Geltung gebracht hätten. Dies würde völlig aus dem Rahmen des scholastischen Wissenschaftsbetriebs hinausführen. Vielmehr muß die harmonisierende Auslegung über den vorhandenen Gegensatz hinwegtäuschen, jetzt mit Hilfe kaum merklicher Akkomodation, jetzt so, daß die einer ganz anderen Denkweise entstammende Meinung durch kühne Umdeutung in den Aussprüchen Augustins wiedergefunden wird. Insbesondere werden die platonisierenden Ausdrücke von dem göttlichen Urbilde und unserer Teilnahme an demselben resolut im Sinne kausaler Abhängigkeit verstanden[29].

Man muß tiefer graben, um in den beiden anderen Kontroversen unter den übergelagerten Schichten traditioneller Gedankengänge und schulmäßiger Formulierungen die heute noch lebendigen Probleme zu erfassen.

Die dem aristotelischen Lehrgebäude entstammenden Termini von Materie und Form waren der Scholastik seit ihren Anfängen geläufig, aber der Einblick in die Motive, welche zu ihrer Aufstellung geführt hatten, war aus der Erinnerung geschwunden. Für Aristoteles waren sie das Mittel, das Rätsel des Werdens zu lösen[30]. Das Rätsel des Werdens, denn wenn etwas werden soll, darf es nicht zuvor schon dagewesen sein, und doch kann unmöglich ein Seiendes aus dem Nichts emportauchen. Darum hatten Empedokles und Demokrit, die ältesten Vertreter einer mechanischen Naturerklärung, das Werden im eigentlichen Sinne geleugnet. Was die gewöhnliche Meinung so nennt, ist nur wechselnde Zusammenordnung unveränderlicher Grundbestandteile. Aristoteles will sich damit nicht zufrieden geben. Um der Macht der Tatsachen willen glaubt er an einem wirklichen Werden der Dinge festhalten zu müssen, jene Schwierigkeit aber glaubt er dadurch zu beseitigen, daß er neben und vor dem wirklichen Sein ein Sein der Möglichkeit nach statuiert, das also noch nicht die volle Realität aber doch einen ersten Grad derselben besitzt. Denn nun

wird nicht mehr das Seiende aus dem Nichtseienden, was als unmöglich gelten muß, sondern das Wirkliche aus dem Möglichen. Das Sein der Möglichkeit nach liegt allem Werden zu Grunde, es ist das, woraus das Ding wird, das Substrat des Werdens, die Materie in dem Sinne, in dem Aristoteles zuerst Begriff und Name festgestellt hat. Sie ist das Bleibende im Wechsel, aber was ist das Wechselnde, wenn aus einem Dinge ein anderes entsteht? Was muß zu der Materie hinzukommen, damit ein neues Wirkliches vorhanden sei? Das eben ist die Form, aber nicht als ein von außen Gestaltendes, sondern als das konstituierende Prinzip des Seins und Soseins gedacht, dasjenige, was die bloße Möglichkeit aktualisiert, was mit der Materie zusammen das wirkliche Ding in seiner spezifischen Eigenart innerlich bestimmt.

Man sieht, die Ableitung ist rein dialektisch, die erfahrungsmäßige Grundlage zunächst nur der Vorgang des Werdens überhaupt und in seinen allgemeinsten Bestimmungen. Und doch zeigt tieferes Eindringen, daß Aristoteles hier eine große und fruchtbare Einsicht aufgegangen ist. Vergessen wir einen Augenblick die Gleichsetzung der Materie mit der bloßen substantiellen Möglichkeit — Aristoteles selbst kann sie in der weiteren Durchführung nicht festhalten — und verstehen wir statt dessen unter jenem Namen die Vielheit der verwirklichenden Bedingungen, an deren Vorhandensein die Entstehung eines neuen Dinges geknüpft ist, und vergegenwärtigen wir uns sodann, daß die Erklärung der Naturvorgänge durch die vollständige Aufzählung dieser Bedingungen noch nicht zum Abschlusse kommt. Möge es gelingen, das Leben eines organischen Wesens in eine Vielheit mechanischer Prozesse aufzulösen, die Vielheit dieser miteinander und nebeneinander verlaufenden Prozesse gehorcht einem einheitlichen Gesetze und nur dadurch entsteht aus ihr ein einstimmiges Ganzes. Darum sind wir genötigt, ohne uns freilich auf anschauliche Erfahrung stützen zu können, der Vielheit verwirklichender Bedingungen ein zentrales Prinzip gegenüberzustellen, das an ihnen jenes Gesetz des Ganzen in den bestimmten Formen der

Entwickelung und der definitiven Ausgestaltung des besonderen organischen Typus zur Geltung bringt[31]. Daß es dieses innere Prinzip der Entwickelung und Ausgestaltung war, woran Aristoteles bei der Form, oder, wie er sie auch nennt, der Entelechie dachte, wird sofort deutlich in den grundlegenden Bestimmungen seiner Biologie. Die Seele ist Form, sie ist Verwirklichung, Entelechie, des in Möglichkeit lebenden organischen Körpers. Sie ist das Prinzip aller Lebensfunktionen, der sensitiven wie der vegetativen. Ein totes Auge, eine tote Hand sind nur dem Namen nach Auge und Hand, denn ihre Wesensbestimmtheit empfangen sie aus der empfindenden bewegenden Seele.

Aber es bleibt bei einer großen Intuition. In der näheren Durchführung häufen sich sofort die Schwierigkeiten. Die größte entsteht dadurch, daß zu der bisher erörterten Gedankenreihe eine andere hinzutritt, ohne sich widerspruchsfrei mit ihr verbinden zu können.

Um das Problem des Werdens zu lösen, hatte Aristoteles angenommen, daß jedes dem Wandel unterworfene Ding innerlich aus zwei Faktoren zusammengesetzt sei, aus Materie und Form. Zwei Bestandteile hatte aber auch schon Plato an den Dingen unterschieden, ohne freilich über poetische Metaphern hinauszukommen. Sie sind Abbilder ewiger Ideen, und indem sie uns an diese erinnern, erfassen wir in den allgemeinen Begriffen, die die Vernunft in sich findet, das Wesen, das sie in wechselnden Erscheinungen darstellen. Der Grund dieses Wechsels aber und der bloß relativen, unzulänglichen Ähnlichkeit mit den Ideen ist ein anderes, das nicht schon Plato selbst, wohl aber die Späteren gleichfalls mit dem Namen Materie bezeichnet haben. Aristoteles polemisiert gegen die platonische Ideenlehre. Wie kann das Wesen der Dinge getrennt von den Dingen sein? Aber das dem Dinge immanente Wesen, der Inhalt des allgemeinen Begriffs, unter dem wir das Ding denken, fällt es nicht mit der Form zusammen? Wird die Ableitung aus dem Werdevorgange in strenger Konsequenz festgehalten, so muß die Frage verneint werden. Die Form ist nicht das Wesen, wie es der allgemeine Begriff Tier, Mensch oder

was sonst ausspricht, sondern das innerliche Prinzip, welches ein Ding nach Natur und Beschaffenheit durchaus bestimmt, also Prinzip des Wesens, nicht das Wesen selbst. Der Inhalt des Menschheitsbegriffs und die Seele des Einzelmenschen decken einander nicht. Daß Aristoteles selbst diese Scheidung nicht festhält, liegt an der realistischen Denkweise, die in Plato ihren stärksten Ausdruck gefunden hatte, aber auch in seinem Schüler noch wirksam ist. Der real gedachte, verdinglichte, allgemeine Wesensbegriff absorbiert immer wieder die Form, die in Konsequenz des zu ihr hinführenden Gedankenganges ein Individuelles sein mußte.

Anderes kommt hinzu. Auch die Materie schwankt bei Aristoteles zwischen der bloßen substantiellen Möglichkeit und dem Stoffe mit bestimmten Eigenschaften. Nur in diesem letzteren Sinne kann sie bei der Einzelerklärung Verwendung finden. Je mehr aber die Materie Ursache positiver Wirkungen wird, desto mehr verengert sich die der Form zufallende Funktion. So führt die Ausgestaltung des Systems selbst dazu, die Absicht, in der jene beiden Termini ursprünglich aufgestellt waren, und die Aufgabe, die sie leisten sollten, zu verdunkeln.

Den Späteren ist Form, sofern sie nicht darunter die äußere Gestalt verstehen, nur ein anderer Name für Idee, Wesensbegriff, begriffliche Realität[32]. Aber Wesensbegriffe, und zumal, wenn sie real gefaßt werden, stehen in starrer Abgeschlossenheit nebeneinander und können keine Gemeinschaft eingehen. Darum verwirft Robert Kilwardby den Satz[33], der ihm vollkommen unverständlich sein mußte, daß die vegetative, sensitive und intellektive Seele zur Einheit der menschlichen Wesensform verbunden seien. Nach den Grundsätzen der aristotelischen Biologie dagegen steigert sich das Lebensprinzip von der Stufe des bloß vegetativen Lebens, wie es die Pflanzenwelt darstellt, zu dem sensitiven Leben der Tiere und endlich — was freilich wieder mehr aus Andeutungen erschlossen, als klaren Aussprüchen entnommen werden kann — zum vernünftigen Leben des Menschen. Demgemäß lehrt Thomas[34] ausdrücklich, daß der Intellekt, das Prinzip der intellektiven Tätigkeit, Form des menschlichen Körpers sei. Die

vernünftige Seele ist es, die das Wesen des Menschen bestimmt, aus ihr stammt daher der ganze Umfang menschlicher Lebenskräfte und Funktionen, die sensitiven so gut, wie die vegetativen.

Nicht alle Vertreter des Augustinismus gingen so weit, wie der Erzbischof von Canterbury, daß sie die Menschenseele aus drei reell unterschiedenen Formen zusammengesetzt sein ließen, einig aber sind sie alle darin, daß sie neben der einen geistigen Seele noch eine oder mehrere Wesensformen im Menschen annehmen[35], durch welche derselbe nach der Seite seines körperlichen Lebens konstituiert wird. Und damit stehen sie durchaus auf dem Boden des großen lateinischen Kirchenvaters, der den früher von ihm selbst gehegten Gedanken, die Seele sei es, welche auch den Leib nach seinem Sein und Sosein bestimme, als einen freventlichen ablehnt[36], offenbar, weil ihm die Superiorität des geistigen Prinzips dadurch gefährdet erscheint. Wird aber nicht umgekehrt durch eine solche Auffassung die Einheit der menschlichen Persönlichkeit gefährdet, wenn der Intellekt nicht Wesensprinzip des ganzen Menschen ist? Wie kann ich von Sokrates sagen, meint Thomas, daß er, Sokrates, denkt, wenn es nicht sein denkender Geist, seine vernünftige Seele ist, die ihn zum Sokrates macht? Und nicht minder kompliziert sich die Frage nach dem Verhältnis der Seele zum Leib. Wenn sie einander so fremd gegenüberstehen, was verbindet die eine mit dem anderen? Dagegen bedarf es, wie schon Aristoteles geltend macht, eines Bandes oder einer Vermittelung nicht, wenn die Seele das einheitliche Prinzip des Lebens nach seinem ganzen Umfange ist[37].

In der aristotelischen Lehre von den Ursachen bezeichnet die Materie den schwächsten Punkt. Soll sie nur das sein, was die ursprüngliche Ableitung ergibt, die substantielle Möglichkeit, so ist sie ein bloßes Gedankending und sie ist für die Erklärung der einzelnen Werdevorgänge in ihrer jeweiligen Besonderheit völlig wertlos. Durchaus konsequent lehren Thomas und seine Schule, daß sie niemals ohne Form existiere, wie auch die Formen der körperlichen Dinge nur in und mit diesen existieren. Aber wie kommt nun das Werden

zustande, dessen Ergebnis die aus Materie und Form als ihren Wesensbestandteilen konstituierte Einzelsubstanz ist? Wenn das Wirkliche nur entstehen kann aus einem Möglichen, so kann es nach einem weiteren aristotelischen Grundsatze nur werden durch ein Wirkliches[38]. Jede aus einem Werdeprozesse hervorgegangene Substanz setzt eine andere, und zwar eine mit ihr gleichartige Substanz voraus, durch deren Wirksamkeit sie entstanden ist. Der vollkommene Organismus erzeugt einen neuen Organismus der gleichen Art[39]. So ergibt sich jetzt eine zweite Gegenüberstellung: Materie und wirkende Ursache. Vorbildlich ist dafür die Tätigkeit des Menschen, der in die Welt der Dinge eingreift, ihnen neue Gestalten gibt, sie zu erhöhten Leistungen befähigt. Die Materie ist das passive Prinzip, nur dazu da, die Wirkung in sich aufzunehmen. Alle Aktivität und somit auch aller positive Erfolg ist auf die wirkende Ursache zurückzuführen.

Sehr verschieden hiervon war die Auffassung von der Materie und das Werden der Naturdinge im anderen Lager. Daß sie eine Materie auch der geistigen Wesen annehmen, mag im Vorbeigehen bemerkt werden. Bei der Materie der körperlichen Dinge aber denken sie unter der Nachwirkung stoischer Lehrmeinungen an den Stoff, dem zwar noch jede bestimmte Gestalt und Eigenschaft fehlt, aber doch die allgemeinen Bestimmungen der körperlichen Natur eignen. Und in Verschmelzung stoischer und augustinischer Gedanken schreiben sie sodann der Materie Kräfte zu, die Gott in der Schöpfung in sie hineingelegt hat. Das sind die verborgenen Samengründe, die rationes seminales, aus denen in gesetzmäßiger Entwickelung die Dinge, insbesondere die organischen Wesen, hervorgehen.

Daher verwirft Robert Kilwardby den von Thomas vertretenen Satz, der Materie komme keinerlei aktive Kraft zu[40]. Doch will er damit, wie er in einem erläuternden Briefe bemerkt, diesen und die anderen, gleichzeitig verurteilten Sätze nicht als häretisch bezeichnet haben[41]. Wo er sich aber anschickt, ihn als irrig zu erweisen, macht er geltend, daß niemals in den Naturvorgängen dasjenige, was eine Einwirkung erfährt, diese lediglich passiv in sich

aufnimmt, sondern der Erfolg jederzeit bedingt ist, wie durch die von außen wirkende Ursache, so durch die eigene Natur und Beschaffenheit oder die Mitwirkung des Aufnehmenden[42]. Und daß er hier die Wahrheit auf seiner Seite hat, wird ihm heute kaum jemand bestreiten wollen[43].

So ist der Gegensatz, der die beiden Lager trennt, tief genug. Es hat sich gezeigt, daß die von dem Erzbischof von Canterbury hervorgehobenen Streitpunkte eine Reihe von grundlegenden Problemen unter sich befassen. Aber der Gegensatz liegt auf dem wissenschaftlichen Gebiete. Darüber hinaus sind beide geeinigt durch das gemeinsame Band der christlichen Glaubenslehre. Anders ist das Verhältnis zwischen Albertisten und Averroisten. Der Streit der Schulen ist hier in seinem letzten Grunde ein Kampf der Weltanschauungen. Sie streiten um die richtige Auslegung des aristotelischen Textes, aber für die einen ist Aristoteles der Schild, mit dem sie sich decken, wenn sie Schöpfung und Weltregierung und die Willensfreiheit des Menschen leugnen, während die anderen, Albert und Thomas, mit eindringendem Scharfsinne bemüht sind, den vom geschichtlichen Hintergrunde losgelösten griechischen Philosophen überall so zu verstehen, daß ein Widerspruch gegen das Dogma nicht hervortritt. Ihrem Bestreben kam die Gestalt des aristotelischen Lehrvortrags entgegen. An wichtigen, entscheidenden Stellen weist er Lücken auf, die durch selbständige Fortführung des Gedankenganges ausgefüllt werden müssen.

Wo der Philosoph im zwölften Buche der Metaphysik zur höchsten Spitze seines Systems, dem unbewegten Beweger, aufgestiegen ist, leitet er uns an, diesen als denkenden Verstand zu begreifen. Aber was ist der Gegenstand seines Denkens? Nichts von ihm Verschiedenes, nichts Außergöttliches kann es sein, denn dann wäre der höchste Verstand abhängig von einem Fremden. Nur er selbst kann dieser Gegenstand sein. Wechsellos ruht er in der denkenden Erfassung des eigenen Wesens. Schon die griechischen Ausleger hatten daraus die Konsequenz gezogen und die Araber hatten sie bereit-

willig übernommen, daß somit das Außergöttliche seiner Kenntnis entzogen sei. Das höchste Wesen weiß nichts von der Welt und kümmert sich nicht um sie. Albert und Thomas bestreiten die Konsequenz. Gott erkennt sich selbst und er erkennt sich in der vollkommensten Weise. Gott aber ist die Ursache von allem. Also erkennt er sich in dieser seiner Ursächlichkeit und damit auch alles das, was davon abhängt und daraus hervorgeht.

Aber selbst an einem Punkte, wo die Aussprüche des Philosophen der christlichen Lehre direkt widerstreiten, da, wo er die Anfangslosigkeit der Weltbewegung und damit der Welt selbst beweisen will, weiß Thomas noch einen Ausweg zu finden. Die Argumente des Aristoteles, so meint er, sollen nicht dartun, daß ein Anfang der Welt schlechthin unmöglich sei, sondern nur, daß ein solcher unmöglich in der Weise angenommen werden könne, wie dies von einigen seiner Vorgänger, Empedokles, Anaxagoras und auch Plato, geschehen sei[44]. Dann aber geht er noch einen Schritt weiter. Die Alternative, ob zeitlicher Anfang oder ewige Dauer der Welt, läßt sich aus bloßer Vernunft nicht entscheiden; nur der Glaube lehrt uns, das erstere festzuhalten[45]. Ein Vorläufer Kants ist aber Thomas trotzdem nicht. Der Gedanke, daß es von dem Unbedingten keine theoretische Erkenntnis geben könne, liegt ihm völlig ferne, aber in dem Weltbilde, das er der antiken Kosmologie entnimmt, fehlen ihm die Anhaltspunkte, von denen aus sich ein Anfang des Naturlaufes als denknotwendig herausstellen müßte. Er blieb mit dieser seiner Meinung allein, so nachdrücklich er auch dafür eintrat. Die kleine Streitschrift, die er der Frage widmet, ist nicht gegen die arabischen Ausleger und ihre Anhänger, sondern gegen die Unzufriedenen im eigenen Lager gerichtet[46].

In einer anderen dagegen, in der Abhandlung über die Einheit des Intellekts, wendet er sich direkt gegen Siger, das Haupt der lateinischen Averroisten. Mehr noch als die bisher berührten Lehrmeinungen stand die hier behandelte Frage im Mittelpunkte der gelehrten Diskussion.

Aristoteles hatte die höhere Seelentätigkeit, das Denken im eigentlichen Sinne, auf einen besonderen Seelenteil, den Nus, zurückgeführt, über die Herkunft desselben aber und seine Verbindung mit den übrigen Seelenkräften nur wenige, verschiedener Deutung fähige Angaben hinterlassen. Schon bei den griechischen Erklärern zeigt sich das Bestreben, ihn völlig aus dem Verbande derselben herauszuheben und als ein höheres der Vielheit der Menschen einheitlich und selbstständig gegenüberzustellen. Demnächst wird er mit der neuplatonischen Lehre von den aus der höchsten Güte ausstrahlenden Intelligenzen in Verbindung gebracht. In dieser Umgestaltung kommt die aristotelische Lehre zu den Arabern. Nach Averroes denkt der einzelne Mensch nur durch den in ihm tätigen allgemeinen Verstand, oder richtiger: dieser denkt in dem einzelnen Menschen, mit dem er durch wechselnde Phantasmen verbunden ist. Er denkt immer, weil er in der Gesamtheit der menschlichen Individuen stets Sinnenbilder oder Phantasmen vorfindet, die er durch seine Tätigkeit erleuchtet.

Schon 1256 war Albertus gegen diesen verderblichsten aller Irrtümer aufgetreten, welcher die Persönlichkeit des Menschen vernichtet, seine Verantwortlichkeit aufhebt, der christlichen Lehre von der Vergeltung im Jenseits den Boden entzieht. Wir fragen heute verwundert, wie es möglich war, daß sich irgend jemand ernsthaft dazu bekannte? Welche Tatsache der Erfahrung hätte jene seltsame Konstruktion unterstützen, welcher Vorgang des seelischen Lebens hätte von dort aus verständlich gemacht werden können? Es war ein geistreicher Einfall Renans[47], wenn er an die Einheitlichkeit der psychischen Organisation der Menschheit und die allgemeine Geltung der Vernunftprinzipien erinnerte und so den in allen Menschen denkenden Intellekt des Averroes mit dem hyperindividuellen Ich Fichtes auf eine Stufe stellte. Die Deutung würde völlig aus dem Gedankenkreise nicht nur der christlichen Scholastiker, sondern auch der arabischen Philosophen hinausführen. Sie alle sind, wie ihre Lehrmeister die Griechen, durchaus objektiv gerichtet. Die Wahrheit ist ihnen ein Gegebenes, ein Gegenstand, den wir erfassen, und nur

darüber gehen die Meinungen auseinander, ob sie uns aus einer höheren Quelle zufließt oder wir imstande sind, sie aus eigener Kraft zu finden. Fichte's kühne Konstruktion war erst möglich, nachdem der kritische Idealismus Kants vorausgegangen war. Dagegen liegt hier der Punkt, auf den früher hingedeutet wurde, wo Averroes sich mit Augustinus berührt, und man wird annehmen dürfen, daß wenn Thomas die Aussprüche Augustins umdeutet, das Motiv bei ihm mitwirkt, jeden Schein der Verwandtschaft zwischen diesen und der Lehre des arabischen Philosophen zu beseitigen. Wie dem aber auch sei, und will man selbst annehmen, daß das erkenntnistheoretische Problem im Hintergrunde gestanden habe, in der Polemik mit den lateinischen Averroisten spielt es inhaltlich keine Rolle. Für Thomas und Siger handelt es sich ausschließlich darum, welches der richtig verstandene Sinn des aristotelischen Textes und die wahre und volle Bedeutung seiner ontologischen und psychologischen Lehrbestimmungen ist. Die Kontroverse ist nur geschichtlich bedingt, aufgeworfen durch das überlieferte Material, und nur die Folgerungen, welche sich aus der einen oder anderen Deutung für den christlichen Glauben herausstellen, geben ihr das darüber hinausragende Interesse.

Und unter diesem Gesichtspunkt verbreitert sich auch der Gegensatz. Schon Ägidius von Rom, Thomas jüngerer Zeitgenosse, erhebt gegen Averroes den Vorwurf, er habe alle Religionen für unwahr, wenn auch für nützlich erklärt. Der Averroismus ist nicht eine wissenschaftliche Richtung neben den anderen, seine Lehrsätze sind nicht bloße Schulmeinungen, seine Anhänger keineswegs nur auf den engen Kreis der Gelehrten beschränkt. Averroismus bedeutet Häresie, Auflehnung gegen die Kirche, Emanzipation der Philosophie von der Theologie, der Vernunft von dem Glauben. Es ist der geistige Vorstoß, den die Kultur des Islam gegen die geschlossene Weltanschauung des christlichen Abendlandes unternimmt.

In diesem Lichte stellte er sich insbesondere dem merkwürdigen Manne dar, den Renan den Vorkämpfer in dem dawider geführten Kreuzzuge nennt „le héros de cette croisade contre l'Averroisme", Raymundus

Lullus. Auf Majorka geboren, hat er auf den Balearen und in Spanien durch die Berührung mit der mohammedanischen Bevölkerung jene Kultur kennen gelernt, und sie ängstigt ihn. Seitdem er den Tandeleien der Jugend entsagt hat, ist das große Ziel, dem er sein Leben widmet, die Bekehrung der Sarazenen. Immer wieder schärft er kirchlichen und weltlichen Behörden die Pflicht ein, Missionäre dafür auszusenden, aber diese zugleich in gehöriger Weise auszurüsten. Dazu rechnet er in erster Linie die Kenntnis des Arabischen, sodann aber sollen sie befähigt sein, die Einwendungen der Ungläubigen zu widerlegen und die schwankenden Christen von der Vernünftigkeit ihres Glaubens zu überzeugen. Dazu will er selbst Mithilfe leisten und so verfaßt er eine lange Reihe von Schriften, die teils gegen den Islam überhaupt teils gegen seine philosophische Ausgestaltung, den Averroismus, gerichtet sind, ohne daß im einzelnen überall eine scharfe Trennung durchgeführt ist. In einer derselben, welche kürzlich zum ersten Male gedruckt wurde, unternimmt er es, die Irrtümer zu widerlegen, gegen welche sich die Verurteilung der zweihunderteinundzwanzig Thesen durch Stephan Tempier gerichtet hatte.

Im Jahre 1288 ist Lullus in Paris. Es wird ihm gestattet, Vorträge zu halten, aber es gelingt ihm nicht, die Universität für seine Pläne zu gewinnen. Sein Leben verläuft ruhelos und erfolglos. Den einen ist er ein lästiger Eiferer, den anderen scheint er des Rationalismus verdächtig. Noch mehr verschiebt sich sein Bild in der Einnerung der späteren Geschlechter. Es hat ihm nicht an begeisterten Anhängern gefehlt, die seinen erleuchteten Geist und sein ausgebreitetes Wissen mit überschwänglichem Lobe feierten. Andere wollten in ihm einen Meister der schwarzen Kunst und Verfasser alchimistischer Schriften erblicken. Für Giordano Bruno bildete die Erläuterung seiner Lehre das Mittel, um in gelehrten Kreisen Eingang zu finden. In der Regel aber weiß man nur von seinem törichten Beginnen zu berichten, die Tätigkeit der Vernunft durch die Handhabung eines mechanischen Apparats ersetzen zu wollen.

Forschungen der neuesten Zeit[48] haben uns in den Stand gesetzt, richtiger zu urteilen. Wir wissen jetzt, daß die vielbesprochene Lullische Kunst, die ars generalis, wie er selbst sie nannte, keine ars inveniendi sein sollte, nicht ein Weg, die Wahrheit zu finden, sondern das Mittel, die gegebene Wahrheit in geordneter, vollständiger und überzeugender Weise zur Erörterung zu bringen. Wir wissen ebenso, daß die abstrakten Begriffe seiner drehbaren Kreise nicht gedankenlos aufgerafft sind. Als absolute Prädikate sind sie die Eigenschaften Gottes, die mit seinem Wesen zusammenfallen und untereinander identisch sind, auf denen das innere Leben Gottes, wie seine Wirksamkeit nach außen beruht. Es sind die rationes divinae, aus denen unser Erkennen stammt und an denen es seinen Maßstab hat. Aus versprengten Bruchstücken des Augustinismus baut sich ein theosophisches System auf, auf welches möglicherweise die Theologie des Islam Einfluß geübt hat, unklar und haltlos, aber doch nicht so völlig jedes Sinnes bar, wie die bisher herrschende Meinung angenommen hat.

So knüpft sich an den Namen des Raymundus Lullus nicht die Erinnerung an einen wertvollen Beitrag, den er zur Formulierung oder Lösung eines philosophischen Problems geliefert hätte. Wohl aber reflektiert sein Bild in eigenartiger Weise geistige Strömungen und Kämpfe, welche das 13. Jahrhundert bewegt haben.

Arbeiten zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, welche den letzten Jahrzehnten angehören, verdanken wir die nähere Bekanntschaft mit ihnen. Sie haben gezeigt, daß die Macht der Überlieferung und die Kontinuität des Entwickelungsganges die Sonderung in charakteristisch unterschiedene Gruppen nicht aufgehoben und den maßgebenden Einfluß hervorragender Persönlichkeiten nicht ausgelöscht hat. Das Ergebnis wird vertieft und bereichert werden, wenn die noch in den Anfängen stehende Durchforschung des in den Bibliotheken aufgespeicherten handschriftlichen Materials in größerem Umfange unternommen wird. Dann erst wird sich die Vielgestaltigkeit der Erscheinungen herausstellen, welche der Name der Scholastik verdeckt. Manche unter ihnen werden nur insofern das

Interesse der Wissenschaft wachrufen, als man den geschichtlichen Bedingungen nachgehen kann, die sie gerade in dieser Form entstehen ließen. Daneben aber wird man immer wieder auf Gedankengänge stoßen, die man nur der geschichtlich bedingten Hülle zu entkleiden braucht, um Ziele zu erkennen, die auch wir heute unserem Nachdenken setzen, und Motive, deren treibende Kraft der Ablauf der Jahrhunderte nicht gemindert hat.

Anmerkungen.

1. Neuerdings hat M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, 1. Bd. (1909), S. 234 f. darauf hingewiesen, daß schon Bernold von Konstanz, gest. 1100, in seinen kanonistischen Streitschriften jene äußere Technik der wissenschaftlichen Darlegung verwendet, „die wir als die Sic-et-non-Methode Abälards bezeichnen".

2. Der Wortlaut der Erlasse bei Denifle, Chartularium Universitatis Parisiensis I, No. 11 und No. 20. In dem von 1210 heißt es: nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto et hoc sub pœna excommunicationis inhibemus, a. a. O., p. 70. In dem von 1215: Non legantur libri Aristotelis de metafisica et de naturali philosophia, nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant aut Amalrici heretici, aut Maurici hyspani, a. a. O., p. 78 f. Die „commenta" werden allgemein auf die Kommentare der Araber, insbesondere des Averroes, bezogen. Wahrscheinlich verbirgt sich der letztere auch unter dem Mauricius hyspanus. Zwar führt, wie Denifle, a. a. O., S. 80 bemerkt, Albert einen Kommentator dieses Namens neben Averroes an, von einem solchen ist indessen schlechterdings nichts bekannt. Mandonnets Vermutung (Siger de Brabant, p. 30), der berühmte Philosoph von Cordova sei wegen der Schwierigkeit, die sein arabischer Name, Ibn Roschd, den Lateinern verursacht habe, vor der Einbürgerung der latinisierten Form (Averroes) kurzweg Maurus Hispanus, der spanische Araber, genannt, hiefür dann aber wieder der Eigenname Mauricius gesetzt worden, hat mehr für sich als die ältere von Renan (Averroes et l'Averroisme, 3. édit., p. 222), der in demselben eine Verunstaltung des arabischen Namens erblicken will.

3. Vgl. Mandonnet, a. a. O., p. 30; Luquet, Aristote et l'université de Paris pendant le treizième siècle (1904), p. 22, Anm. 36 und 37.

4. Denifle, Chartularium I, No. 72 . . . Et ut libentius Tolose gloriam simul cum studio studiosi dinoscant, sciant hanc alteram esse terram promissionis fluentem lac et mel, ubi fetose pascue virent, ubi arbores pomifere frondent, ubi Bacchus regnat in vineis, ubi Ceres imperat in arvis . . . Libros naturales,

qui fuerant Parisiis prohibiti, poterunt illic audire qui volunt naturae sinum medullitus perscrutari . . . . De foro rerum venalium fugata caristia etc., p. 130 f.

5. A. a. O., No. 79, No. 86, No. 87.

6. A. a. O., No. 246.

7. A. a. O., No. 384.

8. Vgl. F. X. Seppelt, Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts, 1907. (Breslauer Dissertation.)

9. M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, 1900, p. 246. Vgl. H. Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts, 1904.

10. Vgl. Ehrle, Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters V, S. 603 ff.), 1889. Derselbe, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts (Zeitschrift für katholische Theologie XIII, S. 172 ff.), 1889.

11. Ehrle, Der Augustinismus u. s. w., S. 608 führt aus Wilhelm von Tocco, dem Verfasser einer der ältesten Biographien des Thomas (abgedruckt in Acta SS. VII martii, Nr. 15) die folgenden Worte an: Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens et novas reducens in determinationibus rationes, ut nemo, qui ipsum audisset nova docere et novis rationibus dubia definire, dubitaret, quod eum Deus novi luminis radiis illustraret, qui statim tam certi coepisset [esse] iudicii, ut non dubitaret, novas opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset, noviter inspirare. Vgl. auch J. A. Endres, Thomas von Aquin (Weltgeschichte in Charakterbildern), 1910, S. 65 ff.

12. P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIIme siècle. Étude critique et documents inédits (Collectanea Friburgensia, commentationes academicae Universitatis Friburgensis Helvet. Fasc. VIII), 1899, p. 71.

13. Denifle, Chartularium I, No. 432.

14. Ebenda No. 473.

15. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant, eine philosophische Streitschrift aus dem 13. Jahrhundert. Zum ersten Male vollständig herausgegeben und besprochen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, 6), 1898. Mandonnet a. a. O. Im Anhange fünf weitere Schriften Sigers. Vgl. auch Fr. Bruckmüller, Untersuchungen über Sigers (von Brabant) Anima intellectiva, 1908. (Münchener Dissertation.)

16. J. A. Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande, 1908, S. 122.

17. Baeumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters (Allgemeine Geschichte der Philosophie, Kultur der Gegenwart I, 5), 1909, S. 360.

18. Minus volunt cum ceteris peripateticis recte sapere, quam cum Averrhoe aberrare, qui non tam fuit peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator. Thomas Aq., De unitate intellectus contra Averrhoistas (Opusc. 16).

19. Chartularium, No. 473. Denifle hat gewiß recht, wenn er ebenda S. 556 bemerkt: Certe in condemnatione an. 1277 Parisiis non aperte agitur de S. Thoma. Wenn er aber selbst wenige Zeilen vorher sagt: Sententiam S. Thomae de Aquino de principio individuationis tangere videntur „errores“ 81, 96, 191, so ist kein Zweifel, daß die Sätze: quod, quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures ejusdem speciei (81), quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia (96) und quod formae non recipiant divisionem, nisi per materiam (191) dem Inhalte, wenn auch nicht überall dem Wortlaute nach der Lehrmeinung des Thomas entsprechen.

20. A. a. O., Nr. 474. Vgl. die Sätze 3, 7, 12, 13, 16 unter der Überschrift „in naturalibus“.

21. Der Beschluß des Kapitels, a. a. O., No. 481, lautet: Iniungimus districte fratri Raymundo de Medulione et fratri Johanni Vigorosi lectori Montispesulani, ut cum festinatione vadant in Angliam, inquisituri diligenter super statum fratrum, qui in scandalum Ordinis detraxerunt scriptis venerabilis patris fratris Thomae de Aquino, quibus ex nunc plenam damus auctoritatem in capite et in membris; quos culpabiles invenerint in predictis puniendi, extra provinciam mittendi et omni officio privandi plenam habeant potestatem.

22. Reichert, Monumenta ordinis Fratrum Praedicatorum historica, T. III. Acta capitulorum generalium I (1898), p. 204. Vgl. Mandonnet, a. a. O., p. 252.

23. Ehrle, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus, a. a. O., S. 174 ff.

24. A. a. O., S. 186: Philosophorum studia minime reprobamus, quatenus mysteriis theologicis famulantur; sed prophanas vocum novitates, quae contra philosophicam veritatem sunt in sanctorum iniuriam citra viginti annos in altitudines theologicas introductae, abiectis et vilipensis sanctorum assertionibus evidenter. Quae sit ergo solidior et sanior doctrina, vel filiorum s. Francisci, sanctae scilicet memoriae fratris Alexandri ac fratris Bonaventurae et consimilium, qui in suis tractatibus, ab omni calumnia alienis, sanctis et philosophis innituntur; vel illa novella quasi tota contraria, quae quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris destruat pro viribus et enervet, pugnas verborum inferens toti mundo, videant antiqui, in quibus est sapientia, videat et corrigat Deus coeli.

25. Arist. Met. I. c. 5. p. 985 b. 23 sq.

26. v. Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin (Sitzungsberichte der philos.-philol. und der histor. Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften, 1904 Heft 4), S. 563 ff.

27. M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken. Wien 1906, S. 46.

28. Thomae Aquinatis Commentaria in Arist. de anima librum tertium, lectio X. Summa theol. I, qu. 79, art. 1—4. Quaest. disp. de anima art. 4. Über Albert vgl. A. Schneider, Die Psychologie Albert des Großen. Nach den Quellen dargestellt. II. Teil (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. IV, Heft 6), 1906, S. 334 ff.

29. v. Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin.

30. Vgl. zu dem Folgenden meine Jugendschrift: Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Bonn 1871.

31. Das hier nur kurz Angedeutete hoffe ich an anderer Stelle ausführlich erörtern und begründen zu können.

32. Vgl. Augustin, De libero arbitrio II, 16, 44: . . . esse aliquam formam aeternam et incommutabilem, quae neque contineatur et quasi diffundatur locis, neque protendatur atque varietur temporibus, per quam cuncta ista formari valeant et pro suo genere implere atque agere locorum ac temporum numeros. Boetius, Comment. in Ar. libr. de interpr. rec. Meiser II, 368, 22: Album musicum, quoniam in unam formam non concurrunt. Forma ist nichts anderes als species, Boet., a. a. O. I, 133, 25: Quantum ad speciem formamque adfirmationis et negationis. Petrus Lombardus bedient sich dieses Namens, um die Formalursache zu bezeichnen, II Distinct. 1, 2: Aristoteles posuit principia scilicet materiam et speciem et tertium operatorium dictum.

33. A. a. O., No. 474, 12. Item quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex.

34. Summa theol. I, qu. 76, a. 1: Necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma.

35. Ehrle, Der Augustinismus usw., a. a. O., S. 635. Thomas a. a. O., a. 3.

36. Retractat. I, c. 5, n. 3: Illud quoque temere dictum est: A summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est, inquantumque est. Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est, quo animatur, sive universaliter,

ut mundus, sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum. Vgl. De immortalitate animae, c. 15, 24.

37. Arist. De anima II, 1, 412b 6. Vgl. Thomas, a. a. O., Artikel 6 und 7.

38. Arist. Met. IX, 8, 1049b, 23.

39. Met. VII, 7, 1032a, 24 und öfter.

40. A. a. O. 3. Item quod nulla potentia activa est in materia.

41. Mitgeteilt bei Ehrle, a. a. O. 614: Damnatio ibi facta non fuit talis, quomodo solebat esse expressarum haeresum, sed fuit prohibitio in scolis determinando vel legendo vel alias dogmatizando talia asserendi; tum quia quidam sunt manifeste falsi, tum quia quidam sunt veritati philosophice devii, tum quia quidam sunt erroribus intolerabilibus proximi, tum quia quidam sunt apertissime iniqui, quia fidei catholicae repugnantes.

42. A. a. O., S. 618: Differt motus naturalis a motu violento. Motus enim violenti principium est extra, passo vim non conferente, id est non coagente motori. Licet enim principium motus naturalis sit extra, tamen motum confert et quoquo modo coagit, ut sit motus; alioquin enim omnis motus esset violentus. (In Wirklichkeit ist natürlich auch der Erfolg einer „gewaltsamen" Einwirkung durch die Natur und Beschaffenheit dessen bedingt, was eine solche Einwirkung erfährt.) Si ergo generatur et corrumpitur aliquid naturaliter, necesse est, quod sit aliquid intra rem motam coagens extrinseco motori. Et illud est potentia activa, quae cum tangitur a virtute rei moventis . . . confortatur et motu movet, et disposita disponit, promota promovet.

43. Vgl. Lotze, Metaphysik, S. 115: „Kein Ding ist in dem Sinne passiv oder rezeptiv, daß es irgend einen fertigen Zustand als Zugabe zu seiner Natur von außen aufnehmen könnte; zu allem, was in ihm als Zustand entstehen soll, liegt eine wesentliche und unentbehrliche Mitbedingung in seiner eigenen Natur. Nur mit dieser zusammen kann ein äußerer Anstoß den vollständigen Grund bilden, welcher Art und Form der entspringenden Veränderung bestimmt."

44. Thomas, S. th. I, qu. 14, a. 5.

45. A. a. O., qu. 46, a. 1 und 2.

46. De aeternitate mundi, contra murmurantes. Opusc. 27.

47. Averroes et l'Averroisme, p. 137: L'unité de l'intellect ne signifie pas autre chose que l'universalité des principes de la raison pure et l'unité de constitution dans toute l'espèce humaine.

48. Otto Keicher, Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Mit einem Anhange, enthaltend die zum ersten Male veröffentlichte „Declaratio Raymundi per modum dialogi edita" (Beiträge usw., Bd. VII, Heft 4—5), 1909. Münchener Dissertation.

haftliche Richt-
Probleme # 1652

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

1652.